

Vescovi, laici e politica secondo sant'Agostino

Robert Dodaro

Istituto Patristico "Augustinianum" (Roma)

Desidererei soffermarmi in queste pagine sul rapporto tra i vescovi e i politici cattolici secondo sant'Agostino. In particolare, vorrei soffermarmi sulla questione di come i vescovi, secondo l'Ipponate, dovrebbero rivolgersi ai politici cattolici sull'applicazione di principi etici cristiani in questioni sociali e politiche. In questa relazione proverò a sostenere che Agostino ci offre *la prima teoria assoluta della formazione della coscienza politica cristiana*. Affermando ciò, ipotizzo che *Agostino ha rappresentato la prima autorità cristiana a proporre ai politici cristiani un tipo di riflessione sui problemi etici connessi alle loro funzioni ufficiali in un modo coerente con la propria fede*¹. Questo non vuol dire, tuttavia, che Agostino sia stato il primo ad indirizzare i funzionari pubblici verso l'etica politica. Alcuni scrittori prima di lui avevano esortato i cristiani nella vita pubblica ad adottare posizioni etiche particolari, o ad intervenire su questioni specifiche con implicazioni morali (Ambrogio di Milano, ad esempio, ci viene subito in mente). Tuttavia, Agostino è il primo ad offrire una coerente e teoretica spiegazione di come i funzionari cristiani dovrebbero affrontare questioni morali.

Troviamo questa teoria nella Lettera 155 di Agostino, l'ultima delle tre lettere scritte a Macedonio, il vicario imperiale romano per l'Africa. Come vicario per l'Afri-

¹ Per il seguente, cfr. R. DODARO, *Augustine's Secular City*, in R. DODARO – G. LAWLESS (edd.), *Augustine and his Critics*, London-New York 2000, 231-259; Id., *Political Ethics in the Letters of Augustine to Public Officials*, Roma 2004; Id., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge-New York 2004 (ristampa 2008); Id., *Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius*, in *Augustinianiana* 54 (2004) 431-474; Id., *San Agustín, activista político*, in AAA.VV., *San Agustín un hombre para hoy*, vol. 1, Buenos Aires 2006, 145-170; Id., *I fondamenti politici del pensiero politico agostiniano. Le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città*, in *Etica & Politica* 9/2 (2007) 38-45 (www.units.it/etica); Id., *Chiesa e stato*, in A. FITZGERALD (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007, 382-395; R. DODARO – E. M. ATKINS (edd.), *Augustine. Political Writings*, Cambridge-New York 2001.

ca, Macedonio era incaricato a far rispettare il diritto romano nella diocesi civile di sua competenza, ad esempio giudicando cause penali che prevedevano la pena di morte. Era un cristiano cattolico e indica in Agostino il suo padre spirituale. Una volta, durante la sua breve permanenza in carica (413-414 d.C.), Agostino gli scrisse per la prima volta, al fine di chiedere clemenza per qualcuno condannato alla pena di morte. Non possediamo tale lettera, né conosciamo dettagli particolari in merito a tale condanna, neanche di chi si trattasse. In questa lettera, però, Agostino si offre anche di inviare a Macedonio i primi tre libri della sua *Città di Dio*. Macedonio risponde esprimendo il desiderio di voler leggere i libri, ma per quanto riguarda il ricorso alla clemenza egli sostiene che tali interventi dei vescovi non hanno nulla a che fare con la sfera della vita pubblica che riguarda la religione. Agostino risponde a Macedonio con una seconda lettera (Lettera 153) in cui egli difende i motivi religiosi per il suo intervento – e per quello di altri vescovi – in difesa di coloro ai quali è stata comminata la pena capitale. Nella lettera, comunque, assicura la spedizione dei libri della *Città di Dio* a Macedonio. In un passo di questa lettera, inoltre, il vescovo di Ippona afferma che la pena di morte e altre forme di disciplina «hanno i loro limiti, cause (*causae*), spiegazioni (*rationes*) e usi». Ammette che esse «ispirano paura e pongono un controllo sul cattivo, in modo che il bene possa vivere pacificamente tra i cattivi». Alcuni studiosi che hanno commentato questo passo, lo interpretano come un'ammissione di Agostino sulla necessità della pena di morte, per il motivo che contribuisce a scoraggiare le forme più gravi di criminalità. Questi studiosi concludono che, sebbene Agostino sostenga la legittimità del ricorso alla clemenza per i vescovi per alcuni criminali condannati, egli favorisca chiaramente la pena di morte in alcuni casi.

Il ragionamento di Agostino è basato, in parte, su Romani 13, 1-8, che giustifica il ricorso alla pena capitale da parte delle autorità civili. Usa la citazione per intero, includendo i seguenti versi:

I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fai il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza (Rm 13, 3-5).

In linea con il pensiero di Paolo, come egli lo interpreta, Agostino assicura Macedonio che la severità mostrata dal vicario imperiale nell'applicare la pena di morte è benefica per la società e promuove la pace. La società, riflette Agostino, richiede per la sua sicurezza che la gente abbia paura delle punizioni. Agostino pertanto insiste

che l'intercessione dei vescovi in favore della clemenza è solo per mitigare – e non per abrogare – la severità del giudizio secolare nei confronti delle pene, includendo la pena di morte.

Se questo fosse tutto ciò che Agostino disse a Macedonio sulla questione, non vi sarebbe alcun dubbio che il suo sostegno per la pena di morte sia stato totale, anche se condizionato da un desiderio di clemenze occasionali. Ma non è questo il caso. Due logiche concernenti la questione, non una sola, sono rappresentate nella lettera di Agostino a Macedonio. In aggiunta alla sua difesa della pena di morte applicata con moderazione e spesso dispensata con misericordia, si trova una diversa posizione, che è quella basata sul Nuovo Testamento, in cui Agostino dubita che la pena di morte potrà mai essere applicata con giustizia. Soprattutto, in considerazione delle questioni più ampie che interessano questa relazione, questa logica alternativa guarda la città celeste come guida nelle virtù che dovrebbero determinare il trattamento dell'autorità civile dei criminali nella città terrena. Tornerò sul tema delle virtù di seguito in questa relazione.

Come nel caso della sua difesa della pena capitale in precedenza in questa lettera, Agostino torna ancora una volta al Nuovo Testamento, questa volta per sostenere la sua posizione contro la pena capitale. In primo luogo, egli dice, c'è Dio stesso esempio di misericordia, attestato dalla Scrittura. Dio, afferma Agostino, non limita la sua misericordia a questo proposito, ma la estende anche ai recidivi (citando Mt 5,45; Rm 2,4; Sal 2,12). «quanto più dobbiamo usar misericordia noi, verso quanti promettono di emendarsi, anche se non siamo certi che manterranno la promessa», chiede Agostino a Macedonio. La misericordia che mostrano le autorità civili ai condannati per crimini capitali è una virtù che deve essere modellata alla misericordia di Dio.

Agostino cita Giovanni 8,3-11, il passaggio riguardante la donna sorpresa in adulterio, al fine di sostenere che solo Cristo è stato in grado di giudicare la donna giustamente, poiché egli solo era senza peccato. Si tratta di un importante argomento nell'approccio generale di Agostino alla pena di morte, che egli ripete altrove nei suoi scritti sul tema, ma che trova pochi commenti nella storiografia riguardante il suo comportamento. Il suo atteggiamento di guardare con attenzione la condizione morale dei giudici che devono rendere sentenze nei casi capitali – a parte sottolineare la somiglianza morale tra questi e quelli che giudicano – è quello di insistere sul fatto che le virtù, come la giustizia e la prudenza, possono essere comprese e praticate solo da coloro che sono virtuosi. Agostino avverte Macedonio che, anche se egli aveva in precedenza chiamato il governatore «buono», «Nessuno è buono, tranne Dio» (cfr. Mt 10,18; Lc 18,19). Le autorità civili, come tutti gli esseri umani, devono riconoscere che ciò che essi possiedono di vera virtù viene da Dio, il bene supremo. Di conseguenza, la loro virtù proviene dalla grazia divina e non dalla natura.

Agostino è consapevole della tensione in questa lettera tra questi due diversi argomenti riguardanti l'applicazione della pena di morte – una tensione che trova riflessa nel Nuovo Testamento, tra Romani 13 e Giovanni 8. Eppure ha consentito a queste due forme di stare insieme senza negarsi vicendevolmente. Egli, pertanto, si astiene dal sostenere che l'esempio misericordioso di Cristo neghi alle autorità civili il ricorso alla pena capitale. Inoltre chiarisce che intercedendo occasionalmente in favore dei criminali condannati i vescovi non discutono in linea di principio la moralità della pena di morte. Tuttavia, Agostino implica anche in questa lettera che i passi del Nuovo Testamento che esortano i cristiani a mostrare misericordia, permettono ai governanti cristiani di attenuare la forza di Romani 13, che li autorizza nell'applicazione della pena di morte. Come, allora, Agostino crede che le autorità civili dovrebbero decidere se e quando applicare la pena di morte?

Una chiave essenziale per comprendere l'approccio di Agostino a tale questione può essere trovato con il ritorno ad una sua interpretazione di Gv 8,3-11. Agostino indica il ruolo di Cristo nel dimostrare ai farisei e agli scribi che il passaggio della Scrittura che obbliga la pena capitale potrebbe essere interpretato benignamente. Agostino è pienamente consapevole che sia il Deuteronomio che il Levitico suggeriscono la morte per lapidazione come punizione per l'adulterio, e che i farisei e gli scribi hanno questi passi biblici in mente quando cercano di far cadere Cristo nella trappola quando condanna la donna. Ma Agostino sa anche che Cristo non contraddice o abroga mai nessuna parte della legge del Vecchio Testamento, compresi quei passaggi che obbligano la pena capitale. Commentando Giovanni 8 altrove nei suoi scritti, Agostino spiega che Cristo è stato in grado di mostrare misericordia per la adultera senza annullare questi precetti scritturistici perché, essendo l'eterna sapienza di Dio, egli comprende che l'unica intenzione divina dietro questi precetti era quella di dimostrare che è giusto per la società stabilire sanzioni al fine di dissuadere l'immoralità. Cristo, pertanto, sa come dovrebbero essere interpretati e applicati i precetti che obbligano la pena capitale. Allo stesso tempo, Agostino ritiene che le parole e le opere di Cristo come indicate nelle Scritture sono esemplari in ogni momento per tutti i cristiani. Egli conclude pertanto che i precetti etici contenuti nelle Scritture devono essere interpretati da parte di tutte le autorità civili attraverso la sapienza che Cristo personifica. Implicitamente, sostiene Agostino, Macedonio dovrebbe cercare di acquisire da Cristo la sapienza che gli consentirà di governare in modo coerente con la saggezza e con l'esempio di Cristo. E così Agostino conclude la sua lettera a Macedonio.

Nella sua seconda risposta ad Agostino, Macedonio indica la sua accettazione delle argomentazioni di Agostino in difesa dei vescovi che intercedono per i criminali

condannati, e rivela che egli ha concesso la grazia che il vescovo aveva inizialmente richiesto. Si complimenta anche con il vescovo per il contenuto dei primi tre libri della Città di Dio e osserva che la saggezza di questi libri, se perseguita, potrebbe alleviare gli oneri di coloro che vivono nella presente età, il *saeculum*.

Veniamo ora alla terza ed ultima lettera di Agostino a Macedonio (Lettera 155). È in questa lettera che troviamo la teoria di Agostino sulla formazione della coscienza politica. Agostino inizia la lettera esprimendo la sua gratitudine a Macedonio per la grazia concessa, e dice del vicario imperiale che egli «si avvicina alla città celeste di Dio» e che «brucia di desiderio per essa», nella misura in cui egli è anche «ispirato con un amore per l'eternità, la verità e la carità». Chiaramente, Agostino loda l'amore di Macedonio per la carità per via della clemenza che ha concesso. Ma l'enfasi che Agostino mostra per l'amore della virtù del vicario imperiale segnala la sua intenzione di riprendere il tema con cui ha concluso la sua prima lettera, cioè, che, *al fine di raggiungere veramente sagge e giuste decisioni, i funzionari pubblici devono diventare saggi e giusti, come Cristo è saggio e giusto*. Proprio all'inizio di questa lettera Agostino dice a Macedonio che, al fine di acquisire queste virtù, egli dovrebbe governare fissando la sua attenzione sull'amore di Dio che riguarda la città celeste. Tutto il resto della lettera Agostino spiega questo principio, e in tal modo offre quella che ho chiamato la prima guida per la formazione di una coscienza politica cristiana.

In breve, quello che Agostino propone a Macedonio nella Lettera 155 è che *egli dovrebbe esercitare la sua pratica delle virtù politiche, la prudenza, la temperanza, la forza e la giustizia, per essere trasformato dalle virtù teologali fede, speranza e amore*. Questa è l'essenza di come Agostino ritiene che i funzionari pubblici cristiani debbano prendere le loro decisioni etiche. Per Agostino, fede, speranza, amore agiscono insieme per condurre il credente al di là delle prospettive limitate e temporali della città terrena in una più profonda conoscenza e amore di Dio. Come risultato di questo profondo amore di Dio, le percezioni del cristiano degli obblighi della virtù politica cambiano in questo mondo, a volte anche radicalmente. In questa lettera, Agostino delinea il processo di questa trasformazione e allude ad alcune delle sue conseguenze per l'etica politica. A questo punto vorrei esprimere il mio parere, che ho già discusso in dettaglio in un'altra sede, che la maggior parte del processo che Agostino descrive nella Lettera 155 è simile alla trasformazione delle virtù politiche delineata da numerosi filosofi Neoplatonici della tarda antichità, tra i quali Porfirio, Macrobio e Marino. Il fatto che Agostino mi sembri in questa lettera essere in armonia con le tesi di questi pensatori Neoplatonici rafforza la mia tesi che egli intenda nella Lettera 155 formulare una teoria della coscienza politica cristiana².

² Cfr. R. DODARO, *Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius*, in *Augustiniana* 54 (2004) 431-474.

Sofferamoci ad analizzare più da vicino il processo di trasformazione che sottintende la teoria di Agostino. Egli inizia nella Lettera 155 ad esaminare la virtù della speranza. La speranza, egli sostiene, unita con la fede, insegna ai credenti che la beatitudine che cercano per loro stessi non può essere trovata in questa vita, ma va cercata nella vita a venire, sulla base della fiducia nelle promesse di Dio. In generale, per Agostino, la fede ci dice che dobbiamo credere in Dio e nelle sue promesse e, quindi, stabilisce il terreno per la speranza, che sono entrambe i preparativi per l'amore di Dio.

Il rapporto della speranza con l'amore è anche importante per Agostino come argomento generale. La lega ad essa osservando che in passato, i filosofi non cristiani non sono riusciti a trovare la beatitudine in questa vita, anche se l'hanno cercata. Cristo, d'altra parte, ha rivelato che la beatitudine è raggiungibile solo dopo la morte, nella vita che deve venire. Nella vita presente, la sperimentazione deve essere sostenuta con gioia in paziente attesa di questa beatitudine. Per Agostino, questo è il significato del consiglio di san Paolo a «gioire nella speranza, pazientare nella tribolazione» (Rm 12,12). Egli torna a questa conclusione più avanti in questa lettera, quando insiste sul fatto che lo statista cristiano deve governare con giustizia e prudenza riconoscendo ciò che la virtù della speranza insegna: che l'obiettivo primario del governo non deve essere quello di promuovere la felicità in questa vita terrena come un fine in sé.

Questa è, forse, la proposizione fondamentale nella teoria di Agostino. Apparentemente sembra quasi benigna e originale. Ma gli storici della filosofia sono consapevoli delle sue conseguenze di vasta portata. Qualsiasi etica politica che ritenga che il governo deve essere qualcosa di diverso che semplicemente istituire la felicità per i suoi sudditi in questa vita, crea forti – talvolta anche aspre – richieste sulle coscienze della classe politica governante. Agostino nella Lettera 155 dimostra che egli è consapevole di queste esigenze e della radicale differenza che faranno per Macedonio. Egli ricorda al vicario imperiale che se non accettasse questo principio, rischierebbe di elevare la conquista dei benefici temporali, come ad esempio la salute, la prosperità e la pace, al di sopra del perseguimento dei benefici eterni, come ad esempio la beatitudine e la vita in Dio, che trascendono la morte. Agostino sostiene che gli statisti alterano la propria virtù politica quando concepiscono gli obiettivi di queste virtù nell'orizzonte limitato e temporale di questa vita. La speranza, per Agostino, quindi reindirizza l'obiettivo delle virtù politiche al di fuori di un'esclusiva preoccupazione temporale assicurando vantaggi per la città terrena a perseguire la beatitudine che appartiene alla città celeste. In questo modo, la speranza altera la concezione delle virtù politiche dello statista. Citando da Sal 143 (144), Agostino ribadisce il giudizio

li espresso, che solo quelli che sono fuori (*Filii alienorum*) pensano ad Israele come benedetto per la sua prosperità materiale e sicurezza, i suoi magazzini pieni di grano, il suo bovino grasso, il suo ordine pubblico. Israele, secondo il salmista, sa invece che «questa nazione è benedetta il cui Dio è il Signore».

Agostino sviluppa ulteriormente il suo argomento confrontando le virtù politiche come erano concepite prima e dopo la loro trasformazione per la fede, la speranza e la carità. Inizia definendo le virtù politiche come sono generalmente intese in termini secolari. Così, la prudenza è la virtù che guida lo statista nel riflettere sulle vicende umane, la fortezza gli permette di superare la paura dei suoi nemici, la temperanza lo porta ad evitare la corruzione, la giustizia lo consiglia a restituire a ciascuno ciò che gli spetta. Queste sono le virtù politiche definite classicamente, come sono note da Platone in poi. Ma, per Agostino, queste definizioni indicano anche il modo in cui queste virtù sono comprensibili dallo statista che le considera solo all'interno del limitato orizzonte temporale della vita presente, senza riferimento alla vita eterna. Agostino si chiede poi come sarà mettere in pratica queste virtù nella città celeste.

Afferma che nella vita a venire le virtù politiche non saranno concepite in termini di lotta contro tutti i mali, così come sono nella vita presente. Pertanto, nella città celeste la prudenza non sarà più obbligata a giudicare tra il bene e il male, perché il male non esisterà; la fortezza non dovrà più affrontare i problemi con coraggio, perché le difficoltà del mondo non esisteranno; la temperanza non lotterà contro le passioni, perché le passioni non ci saranno; la giustizia non necessiterà che il benessere sia usato per aiutare i poveri, perché la povertà e le necessità materiali non esisteranno. Di conseguenza, egli conclude che solo una virtù esiste nella città celeste, cioè l'amore di Dio, che Agostino chiama anche sapienza (*sapientia*). Ma egli aggiunge che nella città celeste questa virtù può anche essere identificata con la prudenza, la fortezza, la temperanza e la giustizia. A questo punto egli indica in che modo queste virtù esistono nella vita che verrà. Egli spiega che l'anima in paradiso agisce con prudenza quando si aggrappa a Dio come il bene che non può mai perdere; agisce con fortezza, perché si aggrappa tenacemente al buono e non verrà strappata da esso; agisce con temperanza in quanto si aggrappa a questo bene in un modo puro, perché non può più essere corrotta, e agisce con giustizia, perché è giusto che si aggrappi a questo bene, a cui è meritatamente subordinata. Tutte le virtù in cielo, pertanto, rappresentano diversi aspetti dell'amore di Dio.

Dopo aver illustrato come le virtù politiche appariranno nella città celeste, Agostino sostiene che i credenti debbano mirare a praticare queste virtù nella città terrena, esattamente come esse esistono nella città celeste. Quindi, la prudenza in questa vita dovrebbe consistere nella scelta di amare Dio piuttosto che tutto il resto; la fortezza

nel non permettere a nessuna difficoltà di dissuaderci da quell'amore; la temperanza nel non permettere a nessuna tentazione di distrarci da esso; e la giustizia nel prevenire l'orgoglio di trattenerci lontano da lui. Agostino ridefinisce così le virtù politiche come dovrebbero essere praticate sulla terra in modo coerente con le loro perfezioni nella città celeste. Chiaramente per lui, le virtù come sono praticate nella città celeste forniscono modelli di come devono essere osservate nella presente età.

In un altro significativo passo della Lettera 155, Agostino suggerisce che la fede, la speranza e l'amore dovrebbero essere considerati collettivamente sotto il nome «vera pietà» (*uera pietas*). Altrove nei suoi scritti, Agostino definisce la «vera pietà» come «la conoscenza e l'amore del vero Dio». Pertanto, a suo avviso, l'obiettivo primario nel governo dello statista cristiano dovrebbe essere quello di indirizzare i suoi sudditi ad amare il più possibile completamente Dio in questa vita. Questo fondamentale obiettivo dovrebbe guidare tutti i suoi sforzi per far avanzare anche il benessere temporale dei suoi sudditi, sia che si prefigga di assistere i poveri che soffrono per le necessità materiali sia che si prefigga di disciplinare criminali e nemici che minano la sicurezza pubblica. Pertanto rivedendo le concezioni tradizionali delle virtù politiche, Agostino non sottintende che i funzionari pubblici cristiani debbano trascurare il raggiungimento dei benefici temporali per i propri sudditi. Al contrario, egli propone che una volta che essi abbiano compreso gli obiettivi di queste virtù come si trovano nella città celeste, le loro aspettative sui vantaggi che essi dovrebbero promuovere nella città terrena subiscono cambiamenti.

Potrebbe essere utile nel nostro tentativo di comprendere come Agostino consideri le conseguenze che la sua teoria per le pratiche politiche comporta, tornare alla sua breve menzione sulla pace in questa lettera. Egli ritiene che quando lo statista concepisce la pace secondo la sua definizione convenzionale, pensa al suo obiettivo in un senso restrittivo, come la libertà dalla sofferenza. Ma quando egli modifica questa concezione della pace attraverso la fede, la speranza e l'amore, la considera come la promozione della beatitudine in Dio. Per Agostino, vi è una sostanziale differenza tra questi due modi di concepire la pace nella città terrena.

Possiamo forse avere un senso più chiaro da Agostino di come egli pensi che lo statista cristiano debba applicare questa nuova definizione di pace dalla Lettera 138, indirizzata all'ufficiale militare Marcellino, circa due anni prima della Lettera 155. In questa lettera Agostino tratteggia la teoria che più tardi esporrà a pieno titolo nella Lettera 155, cioè che la fede, la speranza e l'amore trasformino le virtù politiche. Egli sottolinea che la fede cristiana obbliga i suoi fedeli ad adottare una certa visione della pace, che impone loro di armonizzare tali precetti scritturistici che invitano alla non-violenza con i precetti – nuovamente della Scrittura – che permettono l'uso

di una limitata quantità di forza per resistere al male. (Abbiamo visto questa stessa giustapposizione di passaggi della Scrittura nella Lettera 153 di Agostino a Macedonio in relazione alla pena di morte.) Commentando l'obbligo, in Romani 12, che i discepoli di Cristo dovrebbero «non restituire male al male» (Rm 12,17) al fine che il bene possa sovrastare il male (cfr. Rm 12,21), Agostino solleva numerosi argomenti per la riflessione di Marcellino. In primo luogo, nel tentativo di superare un male del nemico con il bene, i funzionari cristiani devono essere disposti a rischiare la perdita di alcuni vantaggi temporali per i propri sudditi, come la sicurezza delle sofferenze fisiche. Egli suppone che in tal modo il cristiano offre al suo nemico un esempio di un altro ordine sociale, un modello che premia con benefici duraturi di giustizia e di fede al di sopra dell'acquisizione di vantaggi temporali o economici. In questo modo, anche i cristiani resistono alla tentazione di essere allontanati dalla loro fede ed evitano di essere desiderosi dei privilegi mondani che i loro nemici bramano.

Tuttavia, continua Agostino, questo esempio dovrebbe non raggiungere il suo obiettivo finale, e si richiede la forza per soggiogare il nemico, è ancora possibile per i cristiani trovare il modo di rispondere militarmente senza cedere al desiderio di vendetta. Per fare ciò è necessario che i leader politici riflettano nella loro coscienza circa l'importanza della tolleranza di fronte alla sofferenza e alla benevolenza verso il nemico, anche mentre sono impegnati in azioni militari per sconfiggere le minacce del nemico. Questa tensione richiede che i leader cristiani limitino la violenza che impiegano contro il nemico al minimo assoluto richiesto al fine di prevenire il nemico dall'infliggere ulteriori danni. Agostino conclude questa riflessione, suggerendo: «Se quindi lo Stato terreno osservasse i precetti di Cristo, neppure le guerre stesse si farebbero senza quella benevolenza, in modo che si provvederebbe più facilmente ai vinti in vista d'una società pacificata nell'amore e nella giustizia». Sconfiggendo il nemico, il cristiano lo priverà della capacità di agire con violenza. Altri atti di vendetta verso il nemico, che erano tipici dell'esercito romano al tempo di Agostino, si situano al di fuori dei confini di benevolenza, di giustizia e di pietà, quando queste virtù sono concepite come aspetti dell'amore di Dio.

Come ho già detto, queste riflessioni a Marcellino sulla conduzione della guerra da parte dei cristiani, ci permettono di comprendere la differenza che Agostino pone nella sua lettera a Macedonio tra il convenzionale concetto di pace al suo tempo, la *pax romana* che si imponeva con prepotenza sui popoli conquistati, e il concetto di pace che è nutrito della fede cristiana, speranza e amore, in cui la moralità di ogni azione deve essere misurata con lo standard di un amore assoluto di Dio.

Ho definito la discussione di Agostino nella Lettera 155 sulla trasformazione delle virtù politiche attraverso le virtù teologali una «teoria della formazione della coscienza».

za politica cristiana» perché sono convinto che si compie questa funzione per Agostino. Macedonio, che aveva inizialmente opposto ad Agostino la richiesta di clemenza in un caso capitale, ha mostrato in seguito di essere in grado di seguire il complicato ragionamento sulla moralità della pena capitale che Agostino gli suggerì nella Lettera 153. La sua ultima lettera ad Agostino ha dimostrato un alto grado di sensibilità alla ragione filosofica e alle sofisticate interpretazioni bibliche. Sembra dai paragrafi iniziali della Lettera 155 che Agostino sia stato incoraggiato dalla risposta positiva di Macedonio a spostarsi da una discussione della moralità della pena capitale ad una più ampia discussione delle disposizioni che uno statista cristiano dovrebbe acquisire al fine di rendere etiche le decisioni nella sfera politica. Penso che dovremmo tenere a mente che Agostino non tentò mai di imporre a Macedonio una posizione rigida contro la pena capitale. Ho sottolineato nell'interpretazione della Lettera 153 che Agostino pone al vicario imperiale due posizioni sull'argomento, insistendo solo che i vescovi non sbagliano in linea di principio nel voler intercedere con clemenza nei casi capitali. A differenza di alcuni studiosi che offrono interpretazioni della corrispondenza di Agostino con Macedonio, non vedo alcuna prova del fatto che Agostino mostri timore nei confronti di questo o di qualsiasi altro funzionario imperiale. La riluttanza di Agostino ad imporre il proprio punto di vista sulle interpretazioni di Macedonio deriva, invece, dal suo apprezzamento per l'ambiguità morale inerente alla questione della pena capitale. La soluzione che Agostino offre a Macedonio ed alle altre autorità civili in materia di politica etica elude tanto il dogmatismo che il relativismo morale. Essa si basa, invece, sulla capacità stessa del pubblico ufficiale, ciò che Agostino chiama «vera pietà» – la disciplina di consentire che l'orizzonte etico di qualcuno possa essere ampliato dal suo amore a Dio, al di là di un'esclusiva preoccupazione per garantire benefici temporali alla società.

Voglio chiudere questo mio contributo ammettendo che vi sono problemi inerenti la teoria della formazione della coscienza politica di Agostino così come l'ho delineata. Se la fede, la speranza e l'amore devono trasformare i significati nella società cristiana per ripensare i concetti di giustizia e di prudenza, ci si dovrà chiedere quanto tempo ci vorrà prima che i vescovi si arroghino il diritto di determinare il contenuto di fede, di speranza e di amore. L'ombra di questo problema appare già alla fine della Lettera 155, quando Agostino si congratula con Macedonio per la sua persecuzione dei Donatisti. Allo stesso tempo, mi sembra importante ricordare che Agostino in alcun modo assegna un ruolo particolare per i vescovi nella definizione di soluzioni dottrinarie a questioni sociali o politiche. Come vescovo, Agostino ha preso posizioni chiare su un grande numero di questioni etiche sociali. Tuttavia, un insegnamento definito della Chiesa su questioni sociali, che potrebbe essere imposta ai

funzionari pubblici cattolici come una questione di coscienza, si pone al di là del suo orizzonte ecclesiale. Inoltre, la logica spinta delle sue lettere a Macedonio si muove in direzione di guidare il vicario imperiale nello sviluppo della propria autonoma coscienza politica sotto l'influsso della grazia.

Allo stesso tempo, credo che l'insistenza di Agostino nella Lettera 155 (una insistenza già presente nella Lettera 138) che solo quelle virtù politiche sono reali quando sono trasformate da una vera pietà, si sostiene contro l'affermazione ancora oggi espressa che egli anticipi l'emergere di una ragione politica laica. L'etica politica al di fuori delle ipotesi della fede cristiana non ha potuto tenere l'attenzione di Agostino per molto tempo. È vero che ha giudicato alcuni statisti romani in grado di esercitare un minimo di virtù, di porre entro parentesi i propri interessi il giusto tempo per realizzare occasionalmente alcune opere virtuose. Tuttavia, egli non crede che la "virtù pagana", radicata come era in una ragione autonoma priva di grazia, aveva alcun potere duraturo, né che essa potesse mai essere paradigmatica.

Per Agostino, la religione cristiana da sola fornisce concezioni di fede, di speranza e di amore capaci di guidare l'etica politica al servizio del bene comune. In questo senso egli non promuove un approccio religiosamente o filosoficamente pluralista alla politica in cui il rigoroso rispetto dei principi cristiani è sacrificato nella ricerca di un consenso politico accettabile per tutte le parti, cristiana o meno. Eppure, Agostino è stato un politico realista, nel senso che egli non si aspettava che il punto di vista cristiano prevalesse nell'ambito politico della società imperiale tardo-romana. Tuttavia, egli ha esortato i funzionari pubblici cristiani a governare con la sapienza di Cristo, diventando sempre più simile a Cristo attraverso il rispetto della fede cattolica, della speranza e dell'amore. La misura in cui essi potrebbero farlo segnerebbe la misura in cui il cristianesimo potrebbe avere un impatto sulla moralità della società civile.

In conclusione, la corrispondenza di Agostino con Macedonio (e Marcellino) dimostra che egli pone maggiore enfasi sulla conversione dei politici cristiani ad una fede più profonda, di speranza e di amore piuttosto che non sull'influenza diretta dei vescovi sulle decisioni adottate da questi leader. Il ruolo del vescovo, a suo avviso, è quello di formare la coscienza del pubblico ufficiale attraverso l'istruzione nella dottrina cristiana. Ma Agostino mostra anche in questa corrispondenza una simpatia per i problemi che i funzionari pubblici cristiani affrontano per il mantenimento della pace, della prosperità e dell'ordine pubblico e nel far rispettare leggi giuste. Egli mostra anche una comprensione per il contesto politico pluralista in cui tali funzionari devono governare. Anche se il cristianesimo era la religione ufficiale dell'impero romano, i principi morali cristiani erano ben lungi dall'essere universalmente

accettati come base del potere. Agostino risponde a queste difficoltà incontrate dai funzionari pubblici cristiani mediante il ricorso al dialogo filosofico e religioso con loro. Egli mostra rispetto per le loro argomentazioni, anche quando è in disaccordo con loro. Egli è consapevole del fatto che i vescovi devono aver cura di coltivare la stima ed anche l'amicizia con i funzionari pubblici cristiani. Egli evita pertanto l'uso di espressioni violente nel suo discorso ecclesiastico, che per lui, come per i vescovi ai nostri giorni, deve essere stato una grande tentazione.